

MORAL – SITTE – UTOPIE. HEGEL ÜBER PLATONS *POLITEIA*

Der Einfluss, den Friedrich Ernst Daniel Schleiermachers Übersetzung der Platonischen Schriften auf das Platon-Bild des 19. Jahrhunderts hatte, ist kaum zu überschätzen. In den Vorreden zu den Übersetzungen inaugurierte er seine neue Deutung der Platonischen Schriften. Seine Interpretationsvorschläge speisten sich aus entwicklungsgeschichtlichen Überlegungen. Sie folgten der Grundvorstellung, die Gedanken Platons seien allererst zu entschlüsseln. Das zeigt sich auch in Bezug auf Platons *Politeia*. Schleiermacher prägte eine starke These aus: Es gehe in den zehn Büchern des Staates nämlich vor allem um die Gerechtigkeit als *persönlicher Tugend*, weniger um die beste Einrichtung des Staates. Schleiermacher orientierte sich an den Überlegungen im 2. Buch. Dort sagt Platon in Analogie zu den Buchstaben, die besser erkennbar, je größer sie geschrieben sind, dass wohl auch die Gerechtigkeit in dem größeren Gegenstand, nämlich dem Staat, besser zu erkennen sei als in einem kleineren Gegenstand, nämlich dem einzelnen Menschen. Deshalb, so Schleiermachers Schluss, habe die Rede des Sokrates illustrative Funktion, aber keine konstitutive. Platon habe zeigen wollen, was die Gerechtigkeit sei, nicht aber, wie ein konkreter Staat funktionieren müsse, wenn er denn gerecht genannt werden soll.¹ Zu diesem Kontext gehört nach Schleiermacher auch das Eingeständnis Platons am Schluss des 9. Buchs. Platon betont dort, dass sich ein solcher Staat nicht auf der Erde finde, sondern nur im Denken als ein Vor- und Musterbild für den, der einen wirklichen Staat verbessern, d. h. gerechter machen wolle.² Schleiermacher versucht, Platons Philosophie aus einem ethischen Gesichtspunkt zu dechiffrieren. Er findet deshalb in Platon vor allen Dingen ein ethisches, kein staatsphilosophisches Konzept.

Interessanterweise ist es genau dieser ethische Gesichtspunkt,³ der auch in Schleiermachers *Kritik* an Platon leitend wird. Er kritisiert nämlich einige Passagen der *Politeia*, gerade weil sie einen Mangel an ethischen Prinzipien offenbaren. Dies geschieht etwa, wenn Platon zur Durchsetzung der Gerechtigkeit die ›Weibergemeinschaft‹ fordert. Zwar sieht Schleiermacher bei Platon einen Weg vorgezeichnet, den auch das Christentum später eingeschlagen habe, nämlich die ›Gleichheit der Geschlechter‹, d. h. die Forderung nach gleichen Rechten und Pflichten für Frauen und Männer im idealen Staat.⁴ Allerdings habe Platon dafür entgegengesetzte Argumente angeführt: »Vielmehr sind sowohl die Gründe, von denen er ausgeht, als die Folgerungen, die er entwickelt, von der Art, daß aus dem Standpunkte des Christentums auf das lebhafteste dagegen protestiert werden muß.«⁵ Platon habe nämlich nicht auf die Gleichheit der Vernunft für alle Menschen hingewiesen, wie es – nach Auffassung Schleiermachers – Position des Christentums sei, sondern auf das Tierreich. »Wie nun ferner von der größeren Gleichheit der Geschlechter aus die christliche Sitte den reinsten Begriff der Ehe und die vollkommenste Gestaltung des Hauswesens ins Leben gerufen hat: so hat den Platon seine Ansicht von dieser Gleichheit zu einer völli-

1 Vgl. PLATON, *Resp.* 368d–369d.

2 Vgl. PLATON, *Resp.* 592ab; *Resp.* 540d.

3 Zu Schleiermachers Ethik vgl. S. SCHMIDT, *Die Konstruktion des Endlichen: Schleiermachers Philosophie der Wechselwirkung*, Berlin New York 2005, 295f. Zu Schleiermachers Staatsauffassung im Vergleich zu derjenigen Hegels vgl. U. KRAUTKRÄMER, *Staat und Erziehung: Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher*, München 1979.

4 Zu Schleiermachers eigener Konzeption der Gleichheit der Geschlechter vgl. E. HARTLIEB, *Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schleiermachers*, Berlin New York 2006.

5 F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804–1828)*, hg. v. P.M. Steiner, Hamburg 1996, 359.

gen Zerstörung von beiden verleitet, und dies ist es was jeder unserer Zeitgenossen von gesundem Sinn gern bis auf die letzte Spur aus diesem Werke verlöschen möchte.«⁶

Analog protestiert Schleiermacher gegen die Auffassung Platons von der interpersonalen Liebe. Sie scheint für Schleiermacher bei Platon ganz auf die Sphäre der sinnlichen Schönheit beschränkt zu sein, während er selbst – sich hier ganz auf christlichem Boden meinent – gerade das geistige Element als den eigentlichen Kern der Liebe zwischen Mann und Frau erkennt. Schleiermacher zeigt, dass er eine solche Auffassung gründlich verabscheut: »[...] ich möchte sagen hier konzentriert sich alles verfehlte der hellenischen Geistesentwicklung, und es zeigt sich deutlich das Unvermögen dieser Natur zu einer befriedigenden Gestaltung ethischer Verhältnisse.«⁷ Vollends unverständlich ist Schleiermacher, dass Platon nicht nur der »Knabenliebe« Toleranz entgegenbringt – weil sich auch darin der Reiz der Schönheit auswirke –, sondern dass er sogar vorschlägt, der Lohn der Tapferkeit könne in der Begünstigung dieser »Neigungen« bestehen, »so daß das Bestreben sich bürgerlich hervorzutun durch die Aussicht das Schönste aus beiden Geschlechtern zur Beute zu erlangen genährt werden darf, und daß auf solche Weise zum Gemeinnützigen und Guten gespornt werden zu können, noch zu den Vorzügen der edleren Naturen gehört, wovor unser sittlicher Rigorismus mit Recht zurückschreckt.«⁸

Ein kurzer Blick auf Hegels Interpretation der *Politeia* wird zeigen, dass Hegel Schleiermachers Deutung nicht teilt. Hegels Ziel gilt der Rehabilitierung des Textes und das in zweifacher Hinsicht: Hegel versucht einerseits aufzuzeigen, dass die *Politeia* einen ebenso substantiellen Beitrag zum wissenschaftlichen Philosophieren bildet wie die dialektischen Dialoge oder die Naturphilosophie; andererseits bemüht er sich darum, den utopistischen Charakter des Idealstaates in ein neues Licht zu rücken. Die Lehre der *Politeia* solle nicht durch diese Etikettierung ins Phantastische oder bloß Illusionäre gedrängt werden. Vielmehr sei Platons Projekt zutiefst einer inneren Rationalität verpflichtet.

Platons Anknüpfung an die Frage nach der Gerechtigkeit führt für Hegel ins Zentrum der Staatsphilosophie.⁹ Für Hegel ist klar, dass sich Gerechtigkeit nicht beschränken lässt auf die Tugend des Einzelnen, sondern sich nur im Staat verwirklichen lässt. Das Buchstabenbeispiel Platons zeigt für Hegel, nicht wie bei Schleiermacher das bloß moralische Anliegen eines tugendhaften Lebens, sondern den substantiellen Zusammenhang zwischen der gerechten Moral des Einzelnen und der Sitte des Staates.¹⁰ Zustimmend bemerkt Hegel, dass bei Platon die abgesonderten und partikularen Einzelnen allein unfähig sind zur Gerechtigkeit. Die Einzelnen prägen in ihrer beschränkten Rationalität nur ein partikulares Selbstbewusstsein aus, während erst die Organisation des Staates den Geist als ganzen zu realisieren vermag. Das Mittel des Staates, den Geist zu realisieren, ist das *Gesetz* als ein Akt der vernünftigen Freiheit. Die bloß willkürliche Freiheit des Einzelnen muss durch die Macht des Staates beschränkt werden, sollen sich denn Sittlichkeit und Gerechtigkeit, d. h. letztlich die Vernunft selbst im Staat ausprägen.¹¹

Dementsprechend kann z. B. der Naturzustand nichts anderes sein als *das absolute Unrecht des Geistes*. Der Naturzustand ist für Hegel eine Fiktion, notwendig bloß zur Konstruktion eines realen Begriffs des Staates, in dem der Geist wirklich wird. Dadurch kann Hegel alle Reste einer Historisierung dieser Konstruktion über Bord werfen: Der Naturzustand ist kein erstes Ingredienz einer Idealgeschichte, sondern die abgesonderte Form des Geistes, die Form, in der er gar nicht real ist. »Der Krieg aller gegen alle ist der wahre Naturzustand, wie Hobbes sehr richtig bemerkt hat. Dieses Ansich oder der nicht reale

6 F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Philosophie Platons*, 359.

7 F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Philosophie Platons*, 359.

8 F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Über die Philosophie Platons*, 360.

9 Vgl. zum folgenden: A.T. PEPERZAK, »Hegel's Philosophy of Right and Plato's *Politeia*«, in: *Platonic Transformations with and after Hegel, Heidegger, and Levinas*, Lanham 1997, 19–56. Zur politischen Philosophie bei Platon und Hegel vgl. M.B. FOSTER, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Oxford 1935; zu Hegels Staatstheorie im allgemeinen vgl. u.a. E. WEIL, *Hegel et l'État. Cinq conférences*, Paris 1970; S. AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972; L. RIZZI, *Etica e stato in Hegel*, Milano 1993.

10 Vgl. G.W.F. HEGEL, GW 19, 107.

11 Vgl. G.W.F. HEGEL, GW 19, 115.

Begriff des Geistes ist zugleich der einzelne Mensch; [...]»¹² Erst indem die Staatlichkeit eintritt, der Einzelne folglich durch sich über sich hinaus kommt zur Wirklichkeit des Ganzen, lässt sich überhaupt von Sittlichkeit reden. So ist jene verbreitete Ansicht nach Hegel unzutreffend, nach welcher der Einzelne der Allgemeinheit nicht nur entgegentritt, sondern substantiell von ihr verschieden sei, »als ob der Einzelne an und für sich wäre, so wie er einmal ist, als ob das Allgemeine ihn nicht zu dem machte, was er in Wahrheit ist.«¹³

Für Hegel spricht sich in Platons *Staat* die Einsicht aus, dass das Allgemeine, d. h. das Staatsgebilde, den Primat besitzt vor dem Einzelnen. In der Staatsphilosophie Platons sei nun nicht bloß von einem abstrakten Allgemeinen die Rede, was ohnehin nur eine technokratische Diktatur hervorbringen könne, ohne innere Seele. Vielmehr fordert Platon nach den Worten Hegels, dass der Einzelne das Allgemeine zu seinem Zweck machen solle, »daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sei.«¹⁴ Die Kritik Hegels richtet sich gegen ein Konzept, dass den Einzelnen als Einzelnen abtrennt von seiner ihm wesentlichen Allgemeinheit, eine Allgemeinheit, die nicht nur der Staat ist, sondern Geist überhaupt. Der Mensch weist bereits aufgrund seiner Geistigkeit über sich als Einzelnen hinaus und erfüllt sich erst, wenn der Geist real, wenn die Allgemeinheit sich im Staat realisiert. Damit ist der Staat nichts dem Menschen Äußerliches, sondern sein innerstes Anliegen.

Eben in dieser Auffassung bestehe Platons Erkenntnis in der Staatsphilosophie. Geteilt und unterschieden in differente Glieder erweist sich das Ganze doch als ein funktionsfähiger Organismus, der zugleich der immanente Zweck des Ganzen sei. Platon habe damit, so das Urteil Hegels, das wesentliche Moment des Staates erkannt und ausgesprochen: die Unabtrennbarkeit von Einzelem und seiner Allgemeinheit. Allerdings, und damit verbindet Hegel zugleich die Historisierung der Position Platons, habe diese Konstruktion noch den Mangel, dass sie die Idee nicht zuerst als solche aufgestellt habe, um dann die Notwendigkeit ihrer Realisierung aufzuweisen. Hegel fasst Platons *Staat* auf wie eine Rezeptur zur Herstellung eines gerechten Gemeinwesens. In dieser Rezeptur sind dann rein ideale, begriffliche Konstrukte und das Moment ihrer Realisation unausgesprochen miteinander verknüpft. Hegel möchte sie unterscheiden: Es solle aufgezeigt werden, dass *notwendig* das Ideale real werden müsse, und der Weg, auf dem dies zu geschehen habe. Außerdem erkennt Hegel, dass Platon in der Konstitution des Staates die individuelle Freiheit, ja, das Individuelle überhaupt herabsetzt und absichtsvoll aus der Organisation des Staates verbannt. Platon betrachte nur, »wie die Organisation des Staates die beste sei, nicht wie die subjektive Individualität.«¹⁵ Aus diesem Grund sei, so Hegel, in Platons Staat nicht nur das Privateigentum, sondern auch die Institution der Ehe aufgehoben. In der Ehe sei nämlich geregelt, dass eine Person einer anderen bleibend angehört. Sie bildet damit ein »sittliches Verhältnis, innerhalb der natürlichen Sittlichkeit, ausschließend gegen Anderes; es ist zwar Sittlichkeit, aber eine solche, die dem Individuum als Einzelheit zugehört.«¹⁶ Hegel vermutet, dass die Unterordnung des Individuellen unter das Allgemeine und seine notwendigen Interessen Platon zu seiner Theorie der »Weibergemeinschaft« geführt habe. Dabei sei es offenbar Platons Überlegung gewesen, dadurch Hass und Zwietracht prinzipiell zu vermeiden. »Er hatte wohl erkannt, daß das Verderben des griechischen Lebens davon hergekommen ist, daß die Individuen als solche ihre Zwecke, ihre Neigungen, Interessen geltend zu machen anfangen, Interessen, die über den gemeinsamen Geist Meister geworden sind.«¹⁷ Im Gegensatz zu Schleiermachers Überlegungen bleibt Hegels Blick erstaunlich neutral. Die Vorstellungen Platons über das Zusammenle-

12 G.W.F. HEGEL, GW 19, 108; zu Hegels Kritik am Begriff des Naturzustandes vgl. G. BEDESCHI, »Il pensiero politico e giuridico«, in *Hegel* hg. von C. Cesa, Roma Bari 1997, 197f.; zu den Verhältnissen zwischen Kritik des Naturrechts und der Hegelschen Auffassung der Menschenrechte vgl. N. Bobbio, »Hegel e il giusnaturalismo«, in *Studi hegeliani*, Torino 1981, 15f.

13 G.W.F. HEGEL, GW 19, 108.

14 G.W.F. HEGEL, GW 19, 108.

15 G.W.F. HEGEL, GW 19, 124.

16 G.W.F. HEGEL, GW 19, 126.

17 G.W.F. HEGEL, GW 19, 129.

ben und die Gleichstellung von Mann und Frau, zur Destruktion der Familienstruktur und der Zuchtwahl, lösen in seiner Interpretation keinen moralischen oder sittlichen Protest aus. Er erklärt vielmehr, weshalb Platon möglicherweise eine solche Lösung vorschlagen konnte.

Das utopische Moment des Platonischen Staatsentwurfs, meint Hegel, sei stets zu Unrecht Zielscheibe des Spottes geworden. Es läge dem nämlich eine oberflächliche Sichtweise zugrunde, die das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit grob missverstehe. Der Kern der Kritik bestehe häufig darin, dass man behaupte, die Menschen seien zu schlecht für das Ideal. So höre man allenthalben, dass die Platonische Republik »allerdings vortrefflich wäre – in dem Sinne, daß sie wohl gedacht werden könne im Kopfe, [...] daß sie auch ausführbar sei, aber unter der Bedingung nur, daß die Menschen vortrefflich sind, – wie vielleicht im Monde; daß sie aber nicht ausführbar sei für die Menschen, wie sie einmal auf Erden sind [...], und daß daher so ein Ideal doch sehr müßig sei.«¹⁸

Mit aller Schärfe reagiert Hegel auf das Argument, ein idealer Staat brauche allein vortreffliche Menschen. Er kritisiert bereits die Vorstellung eines idealen Menschen. Denn unter staatstheoretischen Prämissen könne ein solchermaßen vortrefflicher Mensch gar keine Grundlage bilden. Für Hegel ist bereits die Vorstellung einer Menge von vortrefflichen und idealen Menschen eine Absurdität. »Wenn wir es in Mönchen oder in Quäkern oder dergleichen frommen Leuten realisiert finden, so könnte ein Haufen solcher tristen Geschöpfe kein Volk ausmachen, sowenig als Läuse (Parasitenpflanzen) für sich existieren könnten, [sondern; Ch. A.] nur auf einem organischen Körper.«¹⁹ Das Hauptgewicht dieser polemischen Kritik liegt hier weniger, wie es vielleicht scheinen könnte, auf der parasitären Existenz, sondern auf dem Verhältnis von Idealität und Wirklichkeit. Wenn sich der Einzelne allein der Perfektionierung der eigenen Person hingibt, wie etwa die »Mönche« oder »Quäker« im Beispiel Hegels, die sich einzig mit ihren eigenen (möglichen) Sünden beschäftigen, dann verschwindet das Allgemeine und die Anforderungen, dieses Allgemeine zu realisieren. In dieser Perspektive muss der Idealstaat zwangsläufig scheitern. Wie in einem Spiegel führt dieses Ideal nämlich seine negative Seite mit sich und akzentuiert sie: Die Fehler, Laster, Verderbtheiten, Schwachheiten, die überall sind, wo Menschen leben, erhalten eine ungeheure Wichtigkeit, wenn sie gemessen werden am Ideal persönlicher Vollkommenheit. Damit ist nach Hegel kein Staat zu machen, sondern nur schlechte Moral. Und: »Platon predigt keine Moral, [...]«²⁰

Andererseits wäre es nach Hegel ebenso als ein Mangel des *Ideals*²¹ zu betrachten, wenn es für die Existenz zu gut ist. Das wäre dieselbe Inkongruenz des Allgemeinen und des Einzelnen. Das Allgemeine wird zwar als vernünftig anerkannt, aber das Vernünftige ist hier gerade das Unwirkliche, dasjenige, dem der Einzelne nie angemessen ist. Hegels Theorie fordert aber gerade die Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen: Es ist seine Einsicht, dass das Wirkliche vernünftig, und das Vernünftige wirklich sei. »Wenn ein Ideal überhaupt in sich Wahrheit hat durch die Idee, durch den Begriff, so ist es keine Chimäre, ist wahrhaft; und ein solches Ideal ist nichts Müßiges, nichts Kraftloses, sondern ist das Wirkliche. Das wahrhafte Ideal *soll* nicht wirklich sein, sondern *ist* wirklich und allein das Wirkliche.«²²

Man hat oft eingewandt, dass in Hegels Diktum, nach dem das Vernünftige wirklich sei, eine ungeheure Übersteigerung der menschlichen Vernunft zu erblicken sei, eine Anmaßung der Philosophie und ein überzogener Logozentrismus.²³ Man hat oft gemeint, in Hegels Diktum, nach dem das Wirkliche

18 G.W.F. HEGEL, GW 19, 109.

19 G.W.F. HEGEL, GW 19, 109.

20 G.W.F. HEGEL, GW 19, 115. Zur Hegelschen Kritik der Moral vgl. B. BITSCH, *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei Hegel*, Bonn 1977.

21 Für eine Definition des Terminus »Ideal« bei Hegel vgl. G.W.F. HEGEL, *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, hg. v. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr, Frankfurt am Main 2005, 71f. und L. DE VOS, Stichwort »Ideal« im *Hegel-Lexikon*, hg. v. P. Cobben, P. Cruysberghs, P. Jonkers und L. De Vos, Darmstadt 2006, 260f.

22 G.W.F. HEGEL, GW 19, 110.

23 Der Vorwurf des »Panlogismus« oder »Logizismus« durchzieht die ganze Rezeptionsgeschichte der Hegelschen Philosophie seit Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Feuerbach, Marx. Zu Schellings

vernünftig sei, spreche sich ein politischer Positivismus aus, eine unkritische Anerkennung des preußischen Staates, eine Affirmation staatlicher Macht und deren Legitimation gegen die Ansprüche des Einzelnen.²⁴ Tatsächlich ist es richtig, dass nach einem Jahrhundert des Totalitarismus Hegels Lösung des Problems von Ideal und Realität des Staates, von Rationalität und Freiheit kritisch zu prüfen ist. Hegels Auffassung mag von einem Vernunftoptimismus geprägt sein, der zwar anerkennt, dass es schlechte und tyrannische Staaten gibt, aber der Überzeugung den Vorzug gibt, nach der das Schlechte schließlich an sich selbst zugrunde gehen muss, weil es wesentlich unwahr ist.

Hegel ist klar, dass alles darauf ankommt, was man unter der wahren Wirklichkeit versteht. Nach Hegel ist das *gemeine Leben* zwar wirklich, hat aber nur die Wirklichkeit der Erscheinungswelt. »Menschen werden immer lasterhaft, verderbt sein; das ist nicht die Idee. An der Oberfläche balgen sich die Leidenschaften herum; das ist nicht die Wirklichkeit der Substanz. Das Zeitliche, Vergängliche existiert wohl, kann einem wohl Not genug machen, aber dessenungeachtet ist es keine wahrhafte Wirklichkeit, wie auch nicht die Partikularität des Subjekts, seine Wünsche, Neigungen.«²⁵ Das Wesen einer Sache ist nach Hegel nicht etwas Weiteres neben ihr oder über ihr. Vielmehr ist es die Sache selbst in ihrer Wahrheit betrachtet.

Die Kritik, Hegel habe das Individuelle und Partikuläre gering geschätzt, ist doppelbödig. Die individuelle Existenz substantiell mit allen Leidenschaften, allen Schlechtigkeiten und Abgründen zu belasten, die Verantwortung für alle Kontingenz im Individuum aufzusuchen, stellt den Einzelnen unter einen ungeheuren Druck, dem er niemals gewachsen sein kann. Hegel hat diese Konsequenz gesehen. Das Allgemeine entlastet den Einzelnen. Was dieser wollen muss, ist: die Einheit von Allgemeinem und Einzelem in seiner Person anzustreben. Dazu muss er nicht die Verantwortung für seine ganze Existenz und alle ihre Bezüge auf sich nehmen. Es muss ihm primär um die Sittlichkeit gehen, nicht nur um die individuelle Moral.

Ganz gemäß dieser Überlegungen deutet Hegel Platons Staatsentwurf. Er habe darin die griechische Sittlichkeit in ihrer Substantialität, das griechische Staatsleben überhaupt dargestellt. Das ist durchaus nichts Abstraktes: Platons *Politeia* enthalte keine abgehobenen Konstrukte, sondern beschreibe die Substanz seiner, d. h. der griechisch-antiken Welt.²⁶ Damit drückt Hegel zugleich aus, dass eine Staatsverfassung einem Volk bzw. einem Zeitalter angemessen sein muss. Die Konstitution eines Staates ist nichts für sich Bestehendes, was eine bloße Abstraktion gäbe, sondern ist substantiell verwiesen auf das Volk, dessen Konstitution sie bildet. Der lebendige Geist muss sie erfüllen, sagt Hegel. »Es kann darum gar nicht gesagt werden, daß eine wahrhafte Konstitution für jedes Volk passe; und es ist allerdings der Fall, daß für die Menschen, wie sie sind, z. B. wie sie Irokesen, Russen, Franzosen sind, nicht jede tauglich ist. Denn das Volk fällt in die Geschichte.«²⁷ Allerdings hält Hegel an dem Konzept einer wahrhaften oder wesentlichen Staatskonstitution fest. Sie ist es, auf die sich ein Staat hinentwickeln muss, wenn er denn nicht untergehen will.

Hegels Theorie der Staatsentwicklung sieht einerseits eine Trennung von Staatskonstitution und Geschichte vor: Was die wahre Konstitution des Staates ist, gilt unabhängig von der Zeit und lässt sich auch unabhängig von der Zeit erkennen. Andererseits fällt die Entwicklung des Staates, seine Durchsetzung oder sein Niedergang in die Geschichte. Das Zeitlose ragt so in die Geschichte hinein, als Orientie-

Interpretation der Hegelschen Philosophie als »bloß logisch« und »negative Philosophie« vgl. G. Semerari, »La critica di Schelling a Hegel«, in *Incidenza di Hegel*, hg. von F. Tessoro, Napoli 1970, 453f. Zur spätidealistischen Kritik der Hegelschen Logik vgl. A. HARTMANN, *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik*, Darmstadt 1968.

24 Vgl. Z.B. K.R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. I: *The Spell of Plato*, Vol. II: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, London 1945. Hier sieht Popper in dem, was er »Hegelschen Platonismus« nennt, die theoretische Rechtfertigung des totalitären Staats und den Hauptfeind der »offenen Gesellschaft«.

25 G.W.F. HEGEL, GW 19, 111.

26 Vgl. G.W.F. HEGEL, GW 19, 111.

27 G.W.F. HEGEL, GW 19, 112.

rungspunkt oder als Brechungspunkt. Es ist der Maßstab für den klugen Regenten oder den Philosophen, der eine kluge oder schlechte Regierung beurteilt.

Für die Beurteilung der Platonischen *Politeia* hat die Trennung von Geschichte und Wahrheit und ihrer substantiellen Einheit im Prozess der Ausbildung von Staaten den Vorteil, dass Hegel auf der einen Seite das Historische bei Platon herausstreichen kann, ohne ihm – auf der anderen Seite – gänzlich den Anspruch auf Wahrheit abzuspochen. Das Historische betrifft die griechische Sittlichkeit, die sich – nach Hegel – vor allem in der Aufopferung der individuellen Freiheit für das Leben des Staates ausspricht. Damit ist keimhaft die Idee des Staates selbst genannt: Der Primat des Allgemeininteresses vor dem Partikularinteresse. Die weitere Entwicklung sieht Hegel vor allem in der Entwicklung der persönlichen Freiheit im Gebiet des Allgemeinen, nicht gegen es. Die griechische Kultur beruhte zwar, so Hegels Argument, auf der Freiheit, was z. B. die Person des Sokrates zeige; zugleich habe Griechenland diese Freiheit nicht auszuhalten vermocht.²⁸ So kann Hegel erklären, dass die Demokratie für die griechische Antike eine große Gefahr und für Athen ein Verderben gewesen sei. Denn die individuelle Freiheit sei in der Antike nur als Gegenprinzip gegen die Staatlichkeit aufgetreten. Anders in der christlichen Welt: »In modernen Staaten ist Freiheit des Gewissens; jedes Individuum kann fordern, für seine Interessen sich ergehen zu können; dies ist aber aus der Platonischen Idee ausgeschlossen.«²⁹ Hegel sieht also das totalitäre Moment im Staatsentwurf Platons, korreliert es aber der spezifischen Sittlichkeit der griechischen Antike, rechtfertigt es als Grundprinzip des Staates überhaupt und erkennt die Notwendigkeit, es mit dem Prinzip der Freiheit zu amalgamieren, dies nicht nur als hinzutretendes Element, sondern als substantiellen Fortschritt, – individuelle Freiheit als Grundprinzip in der Konstitution des Staates, ohne die ein moderner Staat zugrunde gehen müsste.

*Prof. Dr. Christoph Asmuth
Institut für Philosophie, Wissenschaftstheorie,
Wissenschafts- und Technikgeschichte
Technische Universität Berlin
Ernst-Reuter-Platz 7
D-10587 Berlin
christoph@asmuth.ping.de
www.christoph-asmuth.de*

28 G.W.F. HEGEL, GW 19, 123.

29 G.W.F. HEGEL, GW 19, 114.